

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی از نگاه شهید سیدمحمدباقر صدر

علی‌اکبر عبدالآبادی / استادیار فلسفه گروه حکمت و کلام دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی
 مریم خوشدل روحانی / استادیار فلسفه گروه حکمت و کلام دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی
 علی مؤیدی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مفید

a_abdolabadi@sbu.ac.ir

m_khoshdel@sbu.ac.ir

Moayed191@yahoo.com  orcid.org/0000-0002-2621-3093



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۳

چکیده

کشف ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی کشف ارتباط دو قلمرو مهم معرفت انسانی است. جهان‌بینی غالباً به مسائل مابعدالطبیعی مربوط است و علم تجربی به قلمرو مسائل طبیعی. اما پس از کشف ارتباط آن دو می‌توان دریافت که آیا کشف‌های جدید طبیعی می‌توانند به جهان‌بینی‌های جدید بینجامند یا نه و آیا جهان‌بینی‌های جدید می‌توانند به دگرگونی علوم تجربی منجر شوند یا نه؟ در این نوشتار برای نیل به این هدف، آرای شهید سیدمحمدباقر صدر را بررسی می‌کنیم. به نظر او علم تجربی و جهان‌بینی با اینکه دو قلمرو جداگانه از معرفت‌اند، شاید بتوانند به‌طور غیرمستقیم بر یکدیگر تأثیر بگذارند و یگانه راه رسیدن به جهان‌بینی، بنا نهادن نظام فلسفی است و «جهان‌بینی» غایت «فلسفه» است. از نگاه شهید صدر، علم تجربی به‌خودی‌خود، از عرصه جهان‌بینی عاجز است و فقط به عالم ماده و قوانین آن تعلق دارد. اما این بدان معنا نیست که قلمرو علم تجربی و قلمرو جهان‌بینی کاملاً از هم جدایند، بلکه علم تجربی می‌تواند فلسفه را با مسائل جدیدی مواجه سازد و به تبع آن، فلسفه نیز به جهان‌بینی‌های جدیدی بینجامد.

کلیدواژه‌ها: شهید سیدمحمدباقر صدر، جهان‌بینی، علم تجربی، فلسفه.

آیا معارف بشری با یکدیگر ارتباط دارند؟ منطق‌دانان، فیلسوفان علم، صاحب‌نظران علم اصول و... در پی مرزگذاری بین علوم یا به تعبیری، تعیین ملاک تمایز علوم بوده‌اند (حلی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۰)؛ اما پرسشی که در اینجا مطرح کردیم رویکردی متفاوت با رویکرد آن عالمان دارد. موضوع پژوهش ما نیز زاینده پرسش مذکور است؛ زیرا «جهان‌بینی» و «علم تجربی» هر کدام بخشی از قلمرو معارف بشری‌اند. بنابراین می‌توان گفت که ما در این پژوهش در پی بررسی ارتباط (تأثیر و تأثر) دو بخش از قلمرو معارف بشری بر یکدیگر هستیم.

در توضیح موضوع پژوهش می‌توان گفت که «جهان‌بینی» به عنوان معرفت، غالباً به قلمرو «مابعدالطبیعه» مربوط است و «علم تجربی» نیز به قلمرو طبیعت. بر حسب ظاهر، این دو حوزه از معارف بشری کاملاً از یکدیگر جدایند، ولی آیا نمی‌توان هیچ‌گونه ارتباطی بین آن دو یافت؟ آیا در پس علوم تجربی می‌توان جهان‌بینی‌های خاصی یافت و آیا در پس جهان‌بینی‌های گوناگون می‌توان ردپای علوم تجربی را جست؟ اگر آری، چگونه و اگر نه، چرا؟ اینها پرسش‌هایی‌اند که این پژوهش می‌تواند با آنها روبه‌رو باشد.

اما پرداختن به «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی» می‌تواند ثمراتی در فلسفه اولی، فلسفه علم و علم تجربی داشته باشد. پرسش از «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی»، در نگاه نخست، پرسشی فلسفی است و مقتضی پژوهشی فلسفی است؛ زیرا مسئله «ارتباط دو معرفت» مسئله‌ای تجربی نیست. پاسخ به این پرسش که «علم تجربی و جهان‌بینی چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟» روشن می‌کند که علوم طبیعی چگونه بر علوم مابعدالطبیعی تأثیر می‌گذارند. به عبارتی اگر بپذیریم که علوم طبیعی بر علوم مابعدالطبیعی تأثیر می‌گذارند، می‌توان پذیرفت که تحول در علوم طبیعی ممکن است که به تحول در علوم مابعدالطبیعی بینجامد و اگر در اقلیمی از جهان علوم تجربی تحول یافت، باید در انتظار تحول جهان‌بینی مردمان آن اقلیم ماند. همچنین می‌توانیم بپذیریم که معارف مابعدالطبیعی ما می‌توانند دستاوردهای تجربی ما را متحول کنند. بنابراین پاسخ به این پرسش علاوه بر اینکه مسئله‌ای فلسفی را روشن می‌کند، ثمرات عملی نیز دارد.

این مقاله برای دریافتن چگونگی «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی» به سراغ یکی از متفکران حوزه «فلسفه اولی (مابعدالطبیعه)» و «فلسفه علم»، یعنی شهید سیدمحمدباقر صدر، رفته است تا در پرتو آرای او ارتباط جهان‌بینی و علوم تجربی را روشن گردد؛ اما چرا صدر؟ می‌توان گفت که یکی از نخستین فقیهان شیعه که به برخی مسائل «فلسفه علم» توجه کرده، سیدمحمدباقر صدر بوده است. مسئله «ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی» برای صدر که خود را از طرفی با اندیشه‌ها و نگرش‌های تجربی‌ای از قبیل پوزیتیویسم منطقی، مارکسیسم و... روبه‌رو می‌دیده است و از طرف دیگر، در پی برپایی نهضت اسلامی بوده است (صدر، ۱۳۷۹، ص ۱۰)، می‌توانسته مسئله مهمی باشد؛ زیرا روشن کردن چندوچون این ارتباط می‌تواند جایگاه معارف مابعدالطبیعی و عقلی در هندسه تفکر بشری را روشن سازد تا در پرتو آن، اندیشه اسلامی که بر پایه مکتب عقلی استوار است و شهید صدر آن را مکتب راستین می‌داند، به عرصه اندیشه در جهان بازگردد و دوباره شکوفا شود و بدین ترتیب بنیان تمدنی نو شکل بگیرد.

براساس آنچه گذشت، می‌توان گفت که پرسش اصلی ما در این پژوهش این است که «از نگاه صدر، علم تجربی و جهان‌بینی چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟». گفتنی است که ما در این پژوهش، برای به دست آوردن آرای صدر از روش توصیفی - تحلیلی بهره می‌بریم. توصیف یا به تعبیری تفسیر آرای این متفکر، غالباً ناظر به متونی است که یا تألیف اوست و یا گفتارهایی از اوست که به متن برگردانده شده است.

۱. چیستی جهان‌بینی از نگاه شهید صدر

در ابتدا، در پی پاسخ به این پرسش هستیم که آیا شهید صدر در آثارش از واژه جهان‌بینی استفاده کرده است یا نه؟ پس از یافتن چنین واژه‌ای در آثار شهید صدر به سراغ سؤال بعد خواهیم رفت و آن اینکه تعریف «جهان‌بینی» از نگاه صدر چیست؟

۱-۱. واژه‌شناسی

واژه «جهان‌بینی» به صورت مختلفی در آثار شهید صدر آمده است. شاید روشن‌ترین تعبیری که صدر از جهان‌بینی دارد، تعبیر «المفهوم الأساسی للعالم» باشد. او در توصیف کتاب *فلسفتنا* می‌نویسد: «فلسفتنا هو: مجموعه مفاهیمنا الأساسیة عن العالم...» (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۳). سه واژه در تعبیر یادشده وجود دارد: «المفهوم»، «الأساسی» و «العالم». واژه «المفهوم» به فهم انسانی (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۴۶) اشاره دارد؛ یعنی «چیزی» به شناخت انسان درمی‌آید. چنین شناختی را ما «بینش» می‌خوانیم؛ اما این شناخت چه نوع شناختی است؟ شهید صدر با به کارگیری واژه «الأساسی» به ما نشان می‌دهد که چنین شناختی «بنیادی» است. هرچه باشد چنین شناختی ماهیتی زیربنایی دارد و پایه شناخت‌های دیگر قرار می‌گیرد. سپس او با به کارگیری واژه «العالم» متعلق شناخت را نیز روشن می‌کند. متعلق این شناخت بنیادی «جهان» است، اما نه حیطه خاصی از جهان، بلکه مطلق جهان. بنابراین شهید صدر از «شناختی بنیادی از جهان» سخن می‌گوید. این عبارت را می‌توان به «جهان‌بینی» ترجمه کرد. حال باید دید که مراد صدر از «جهان‌بینی» چه بوده است؟

۱-۲. مفهوم‌شناسی

برای دریافتن چیستی «جهان‌بینی» ابتدا به تبیین بنیان معارف بشری از نگاه شهید صدر، و نیز چگونگی انشعاب علوم مختلف از آن بنیان‌ها می‌پردازیم تا پس از آن دریابیم که شهید صدر کدام‌یک از حوزه‌های معارف بشری را «جهان‌بینی» می‌نامد و مرادش از این نام‌گذاری چیست؟

۱-۲-۱. بنیان معارف بشری

شهید صدر معتقد است که عقل انسان دارای «معارفی ضروری (معارف ضروریة)» است که آنها را بی‌برهان و استدلال ادراک می‌کند (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۸۵). او گاهی این «معارف ضروری» را «علوم فطری (معرفة فطریة)» می‌خواند و با این تعبیر نشان می‌دهد که درک چنان قضایایی در فطرت انسان نهفته است (همان، ص ۱۷۱، با

اندکی دخل و تصرف)، بدین ترتیب از نگاه شهید صدر، در میان ادراکات بشری قضایای یا معارفی وجود دارند که بی‌برهان و استدلال تصدیق می‌شوند.

اما آن قضایای چه قضایایی هستند؟ شهید صدر آنها را به دو قسم تقسیم می‌کند و در شرح هریک چنین می‌گوید:

یکی از آن قضایا شرط اساسی برای تمام معرفت‌های بشری است و دیگری سبب [پیدایی] برخی معلومات است. اولی اصل (مبدأ) عدم تناقض است... دومی باقی معارف ضروری دیگر است که هر کدام سبب [پیدایی] بخشی از علوم هستند (همان، ص ۷۸).

شهید صدر در اینجا به بیان اجمالی قسم دوم بسنده می‌کند، اما در مواضع دیگر، از قضایای قسم دوم نیز نام می‌برد. به عنوان نمونه، یکی از قضایای پایه‌ای که شهید صدر در مواضع گوناگون بدان اشاره کرده است، «اصل علیت» است. او اصل علیت را در کنار اصل تناقض از دیگر معارف بنیادین بشر می‌شمرد (همان، ص ۲۳۴).

شهید صدر فلسفه، علوم طبیعی و ریاضیات را بر آن پایه‌ها مبتنی می‌داند (همان، ص ۸۷، ۱۸۲، ۹۷) و به تعبیری معتقد است که تمام معارف بشری به این قضایای بدیهی وابسته‌اند. همچنین وی معیار یقینی بودن علوم بشری را مطابقت یا عدم مطابقت آنها با قضایای پایه‌ای می‌داند (همان). به عقیده شهید صدر اگر بشر دارای چنان معارفی نباشد، هرگز توان گریختن از شکی همیشگی را نخواهد داشت (همان، ص ۱۴۸).

چنان که گفتیم از جملات شهید صدر می‌توان دریافت که در نگاه او علم بشری به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱. فلسفه (مابعدالطبیعه)؛ ۲. ریاضیات؛ ۳. طبیعیات (همان، ص ۸۳ و ۱۸۳). هریک از این سه قسم علم بر معارفی پیشینی، ضروری و عقلی استوارند. به علاوه این معارف برای هر سه دسته از علوم بشری مقیاس ارزش‌اند؛ بدین معنا که برای روشن شدن صدق یا کذب قضایا در علوم بشری باید آنها را با این معارف عقلی پایه‌ای مطابقت داد. بنابراین در کلام شهید صدر، ما سرچشمه تمام علوم بشری را می‌یابیم، که همان قضایای پایه‌ای یا به تعبیری، قضایای ضروری و بدیهی هستند.

اما اکنون با عنایت به موضوع پژوهش، می‌توان پرسید که آیا مجموعه قضایای پایه‌ای را می‌توان جهان‌بینی نامید؟ برای پاسخ به این پرسش باید دید که آیا شهید صدر اصطلاح جهان‌بینی را درباره بنیادی‌ترین ساحت اندیشه بشر، یعنی قضایای پایه‌ای به کار برده است یا نه. روشن است که شهید صدر واژه «جهان‌بینی» را در این باره به کار نبرده است. کاربرد واژه «جهان‌بینی» در آثار شهید صدر از جایی آغاز می‌شود که بشر قضایای پایه‌ای را پشت‌سر می‌گذارد و به حیطة فلسفه وارد می‌شود. به عبارتی شاید بتوان گفت قضایای پایه‌ای به قلمرو معرفت‌شناسی مربوط‌اند و نه قلمرو هستی‌شناسی. با توجه به معنایی که از تعبیر «جهان‌بینی» می‌توان دریافت، «جهان‌بینی» به قلمرو «بینش درباره جهان هستی» مربوط است، نه معرفت. حال به بررسی علوم منشعب از قضایای بنیادین خواهیم پرداخت و واژه کلیدی «جهان‌بینی» را در آنها خواهیم جست.

شهید صدر تعریف تازه‌ای از فلسفه به دست نداده است و صرفاً کوشیده تا فلسفه را به دو اعتبار تعریف کند: الف) به اعتبار موضوع؛ ب) به اعتبار غایت. حال می‌کوشیم که این دو اعتبار از نظر او را توضیح دهیم.

الف) تعریف فلسفه به اعتبار موضوع: از نگاه شهید صدر «فلسفه وجود را به طور عام و بدون در نظر گرفتن هیچ قید و مرزی بررسی می‌کند؛ نیز از احکام و پدیده‌هایی از وجود که به تجربه درمی‌آیند بحث می‌کند» (همان). شهید صدر اموری را که در فلسفه بحث می‌شود «مور مابعدالطبیعی» می‌نامد (همان، ص ۱۱۱). چنان‌که پیداست، وی در این تعریف به موضوع فلسفه، که «وجود بماهو وجود» است توجه دارد.

پس از بیان تعریف، شهید صدر «قیاس» را به عنوان ابزاری عقلی برای فیلسوف مطرح می‌کند (همان). به عقیده او، «قیاس»، که سیر از عام به خاص است، این توانایی را به ما می‌دهد که براساس معارف پیشینی عقلی، قضایای فلسفی را فرا بگیریم (همان، ص ۱۱۴). او منشأ دوگانگی فلسفه و علم را دوگانه شدن ابزار آنها می‌داند و این مرزبندی را مقبول بسیاری از طرفداران مکتب عقلی، یعنی همان مکتبی که مقبول اوست، تلقی می‌کند (همان). از آنچه تا اینجا گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که وظیفه اصلی فلسفه بررسی موضوعات مابعدالطبیعی با روش عقلی است.

ب) تعریف فلسفه به اعتبار غایت: نخستین جمله *فلسفتنا* این است: «فلسفه ما یعنی مجموعه مفاهیم بنیادین ما از جهان و شیوه اندیشیدن در آن» (همان، ص ۱۳). سپس قیدی به این تعریف می‌افزاید و آن اینکه این مجموعه مفاهیم، «عام» هستند (همان، ص ۱۴ و ۲۳۱)، بدین معنا که فلسفه مجموعه‌ای از مفاهیم عام و بنیادین درباره جهان و شیوه اندیشیدن درباره آن است. این تعریف در جملات شهید صدر بسیار تکرار شده است. به گمان ما، چنین تعریفی ناظر به غایت فلسفه است. درواقع از نگاه شهید صدر غایت فلسفه بنیان گذاشتن «جهان بینی عام» انسان و نشان دادن شیوه صحیح اندیشیدن است.

باید توجه کرد که شهید صدر در تعریف خود، چنان‌که از ظاهر کلامش پیداست، به «فراآورده» وجودشناسی نظر داشته است، نه فرایند آن. از این رو مترجمان *فلسفتنا* عباراتی مانند «المفهوم الفلسفی للعالم» را به «جهان بینی فلسفی» برگردانده‌اند (ر.ک: صدر، ۱۳۹۳؛ همو، ۱۳۶۲).

۱-۲-۳. مراد شهید صدر از شیوه اندیشیدن (طریقه التفكير)

اما مراد شهید صدر از «شیوه اندیشیدن (طریقه التفكير) چیست؟ به نظر می‌رسد که مراد شهید صدر از واژه «روش (طریق)» همان مراد جمهور منطق دانان از «شیوه استدلال» است؛ بنابراین ابتدا به کلام برخی منطق دانان ارسطویی در این باب می‌پردازیم و سپس شواهدی از کلام شهید صدر می‌آوریم تا روشن کنیم که موضع شهید صدر با موضع جمهور منطق دانان همخوانی دارد.

طرق استدلال را می‌توان «شیوه استدلال» یا «روش استدلال» نامید چنان‌که برخی منطق دانان و فیلسوفان

نیز آن را «طریق» نامیده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۲۰۲؛ غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۹؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۳)؛ اما ما عجالتاً «روش استدلال» را «شیوه استدلال» می‌نامیم تا از واژه «روش» در جای دیگری بهره ببریم؛ اما مراد از «شیوه استدلال» این است که به این پرسش پاسخ دهیم که از چه طریقی از مجهول به معلوم سیر می‌کنیم؟ شهید صدر نیز به همین اعتبار از عبارت «طریقه التفکیر» (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۶۲، ۶۰، ۹۲، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴ و...) به معنای «شیوه اندیشیدن» استفاده کرده است.

اما شیوه‌های استدلال کدام‌اند؟ یکی از شیوه‌های استدلال در منطق ارسطویی «قیاس» است. بر طبق منطق ارسطویی «قیاس قولی است که از اقوالی تشکیل یافته است. اقوالی که لازمه جمع آنها پدید آمدن قولی دیگر به نحو ذاتی و اضطراری است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۱؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۱۸۶). ویژگی‌ای که منطق‌دانان برای قیاس ذکر می‌کنند و شهید صدر نیز به آن توجه دارد، این است که در قیاس سیر ما از کلی به جزئی است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲۳؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۳۰؛ حلی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸؛ مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰). شهید صدر در جای جای آثار خود به این ویژگی قیاس اشاره کرده است (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۹۰). همچنین وی در تبیین روش فکری مکتب عقلی می‌نویسد: «سیر فکری در اندیشه پیروان مکتب عقلی... سیر از کلیات به جزئیات است» (همان، ص ۸۸). وی قیاس را «دلیل استنباطی» می‌خواند و در تعریفش می‌گوید: «هر استدلالی است که در آن نتیجه از مقدمات بزرگ‌تر نباشد» (صدر، ۱۴۳۴ق - الف، ص ۱۷). چنین شواهدی نشان می‌دهند که شهید صدر قیاس را در همان معنایی که در منطق ارسطویی آمده به کار برده است.

اما منطق‌دانان شیوه‌های دیگری نیز برای استدلال برشمرده‌اند. یکی از آن شیوه‌ها که مورد توجه شهید صدر نیز بوده است، «استقرا» است. منطق‌دانان و فیلسوفان غالباً استقرا را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اثبات حکمی کلی به واسطه وجود آن کلی در جزئیات (افراد)...» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۴۱؛ ابن‌سینا، ۱۹۶۴، ص ۵۶۱؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۳۱؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۴؛ مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵). آنچه از تعریف استقرا قابل استنباط است این است که استقرا برخلاف قیاس مشتمل بر سیر از جزئی به کلی است، چنان‌که منطق‌دانان و فیلسوفان نیز به آن تصریح کرده‌اند (از باب نمونه، ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۲۳؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۳۰؛ حلی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸؛ مظفر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰). این بدان معناست که پس از دریافت احکام مربوط به جزئیات آنها را به نحو کلی بر همه افراد تعمیم می‌دهیم. شهید صدر آنجا که از استقرا سخن می‌گوید بر این ویژگی استقرا تأکید می‌ورزد (صدر، ۱۴۳۴ق - الف، ص ۱۹-۱۸؛ همو، ۱۴۳۶ق، ص ۹۰).

۱-۲-۴. تقسیم دیگری برای شیوه (طریق)

شهید صدر تقسیم دیگری نیز برای «شیوه» ذکر کرده که عبارت است از تقسیم آن به عقلی و تجربی. البته ما در اینجا شیوه‌های عقلی و تجربی را «روش عقلی» و «روش تجربی» می‌نامیم تا به اصطلاح رایج نزدیک‌تر باشد و قلمرو بحثشان از «قیاس» و «استقرا» متمایز شود.

در سخنان شهید صدر به دو اصطلاح برمی‌خوریم:

۱. «الطريقة العقلية في التفكير» (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۳، ۶۲، ۹۲، ۱۱۰، ۱۱۱ و...):

۲. «الطريقة التجريبية» (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۴۳۱ق، ص ۱۳۹).

اما مراد او از «الطريقة العقلية» چیست؟ گفتیم که شهید صدر ارزش قضایای علوم را در مطابقت آنها بر قضایای پایه‌ای می‌داند. پرسشی که در اینجا وجود دارد این است که ما در این تطبیق به چه ابزاری نیازمندیم؟ در نگاه شهید صدر قضایای علوم در «مابعدالطبیعه» و «ریاضیات» برای تطبیقشان بر قضایای پایه‌ای فقط به عقل متکی‌اند (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۸۵) لذا، روششان عقلی است.

نکته دیگر اینکه این شواهد نشان می‌دهد که از نگاه شهید صدر «روش عقلی (الطريقة العقلية)» بر «روش قیاسی» منطبق است. او در جایی می‌نویسد: «القياس: الطريقة العقلية في التفكير...» (همان، ص ۱۰۹-۱۱۰). وی اگر گفته بود: «القياس: طريقة عقلية في التفكير»، نمی‌توانستیم به این نتیجه برسیم که «روش عقلی» همان «روش قیاسی» است؛ زیرا این می‌توانست به این معنا باشد که «روش عقلی» گستره‌ای فراخ‌تر نسبت به «روش قیاسی» دارد، ولی چون شهید صدر گفته «الطريقة...»، می‌توان گفت که از نظر او بین «روش قیاس» و «روش عقلی» انطباق وجود دارد.

اما مراد شهید صدر از «روش تجربی (الطريقة التجريبية)» چیست؟ از نگاه شهید صدر، «روش تجربی» در علمی کاربرد دارد که قضایای آنها برای تطبیقشان بر معارف پایه‌ای، علاوه بر عقل، به تجربه نیز وابسته‌اند (همان، ص ۱۸۳). چنین روشی تنها در «طبیعیات» کاربرد دارد.

اما «روش تجربی» بر کدام یک از شیوه‌های استدلال منطبق است؟ گویا شهید صدر روش تجربی را تلفیقی از استقرا و قیاس می‌داند. او معتقد است که از دیدگاه پیروان مکتب تجربی، روش استنتاج در علوم تجربی استقرا یا سیر از جزئی به کلی است (همان، ص ۹۰)؛ اما به اعتقاد او، استقرا برای استنتاج کافی نیست و ما علاوه بر استقرا به قیاس هم نیازمندیم تا بتوانیم نتیجه کلی بگیریم (همان، ص ۹۹). از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که از نظر شهید صدر روش تجربی، تلفیقی از دو شیوه استدلال است: ۱. استقرا؛ ۲. قیاس.

۲-۱. انواع فلسفه (جهان‌بینی) از نگاه شهید صدر

شهید صدر با توجه به فلسفه‌های دوران حیاتش و با نظر به غایت فلسفه، همه مسائل فلسفی را به دو مسئله اساسی برمی‌گرداند که عبارت‌اند از: مسئله واقع‌گرویی (رتالیسم) و مسئله ایدئالیسم (همان). وی در ادامه، فلسفه را به دو نوع تقسیم می‌کند: فلسفه‌های واقع‌گروانه و فلسفه‌های ایدئالیستی. سپس دو پرسش اساسی را که عصاره این دو فلسفه‌اند، پیش می‌کشد: این کائنات که جهان هستی از آن تشکیل شده است، آیا مستقل از ادراک و شعور ما وجود دارند یا اینکه گونه‌هایی از اندیشیدن و تصور ما هستند؟ (همان). به نظر شهید صدر پاسخ مثبت به سؤال اول عصاره فلسفه واقع‌گروانه و پاسخ مثبت به سؤال دوم عصاره فلسفه ایدئالیستی است (همان، ص ۲۳۲). سپس او

فلسفه‌های واقع‌گروانه را نیز به دو نوع الهی و مادی تقسیم می‌کند (همان). فیلسوف واقع‌گرای مادی ماده را پایه اصلی وجود می‌داند و فیلسوف واقع‌گرای الهی از ماده فراتر می‌رود (همان). بدین ترتیب از نگاه شهید صدر ما سه نوع فلسفه داریم: فلسفه ایدئالیستی، فلسفه واقع‌گروانه الهی و فلسفه واقع‌گروانه مادی. هریک از این انواع فلسفه‌ها، نگرشی عام به هستی و ادراک در اختیار ما می‌گذارند که به اعتبار آن می‌توان آنها را جهان‌بینی ایدئالیستی، جهان‌بینی واقع‌گروانه الهی و جهان‌بینی واقع‌گروانه مادی نامید، چنان‌که شهید صدر نیز آنها را چنین نامیده است. بنابراین در آرای شهید صدر می‌توان از انواع فلسفه به انواع جهان‌بینی رسید.

۱-۲-۶. ریاضیات

ریاضیات نیز همچون دیگر معارف بشری که بر قضایای پایه‌ای استوارند، بر مبادی اولی ریاضی استوار است (همان، ص ۱۸۲). از نظر شهید صدر، ما در تطبیق مسائل ریاضی بر آن پایه‌ها، به تجربه نیازی نداریم و این ویژگی در بسیاری از قضایای مابعدالطبیعی هم هست. بنابراین ریاضیات از حیث روش، با مابعدالطبیعه که همان فلسفه به معنای امروزینش است، مشابهت دارد؛ اما در آرای او، هر جا که سخن از ریاضیات است، نامی از جهان‌بینی برده نمی‌شود. او دلیل ریاضی را از دلیل فلسفی و دلیل علمی جدا می‌کند و کاربرد دلیل ریاضی را به حوزه مسائل ریاضی صرف مربوط می‌داند (صدر، ۱۴۳۴ق - ب، ص ۵۱). این خود شاهدهی است بر اینکه استدلال‌های ریاضی در مسائل مابعدالطبیعی و استدلال‌های مربوط به شناخت عام جهان کاربردی ندارند.

۱-۲-۷. طبیعیات

از نگاه شهید صدر، به علومی طبیعیات گفته می‌شود که بر پایه تجربه بنیان نهاده شده‌اند (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۱۰). این علوم به بررسی عالم طبیعت و آنچه در قلمرو تجربه می‌گنجد، می‌پردازند و از بررسی مسائل مابعدالطبیعی عاجزند (همان، ص ۲۳۸ و ۲۳۹). او معتقد است که معارف طبیعی، همچون دیگر معارف، بر قضایای پایه‌ای تطبیق می‌شوند، ولی شروط این تطبیق را تجربه فراهم می‌آورد (همان، ص ۱۶۵). شهید صدر تصریح می‌کند که طبیعیات، به سبب حاکم بودن نگرش تجربی بر آن، نمی‌تواند به امور فراتر از تجربه، مانند مسائل مربوط به جهان، پردازد (همان، ص ۲۳۹-۲۴۰). بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر شهید صدر، علم تجربی به‌تنهایی منشأ جهان‌بینی نیست.

نکته‌ای که در اینجا شایان توجه است این است که از ظاهر کلام شهید صدر به دست می‌آید که یگانه راه صحیح رسیدن به قوانین عام، یقینی و تجربی، استقرایی است که به قضایایی عقلی مانند الاتفاقی ضمیمه می‌شود (همان، ص ۹۷-۹۹؛ همو، ۱۴۳۴ق - ب، ص ۲۵)؛ اما شهید صدر بعدها از این موضع خود بازمی‌گردد و برای رسیدن به قوانین عام تجربی به موضع سومی قائل می‌شود که همان زایش ذاتی معرفت است (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۱۶۴-۱۶۸)؛ اما این تغییر موضع، به تغییر نتیجه‌گیری ما نمی‌انجامد و به تعبیری، در رأی تازه شهید صدر نیز باز علم تجربی از عرضه جهان‌بینی ناتوان است؛ زیرا با توجه به آنچه درباره تعریف شهید صدر از استقرا گفتیم، به نظر

می‌رسد که استقرا راه رسیدن به تجربه است؛ چراکه گویا از نگاه شهید صدر تجربه استقرا ناقصی است که به برخی قضایای عقلی ضمیمه می‌شود و به صدور حکمی کلی می‌انجامد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷۱؛ نیز، ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱). وی در باب اینکه استقرا چگونه به نتیجه‌ای تجربی می‌انجامد، در رأی تازه خود قائل می‌شود به اینکه ما نیازی به آن قضیه عقلی نداریم و استقرا ناقص، به تنهایی می‌تواند ما را به یک نتیجه عام تجربی برساند؛ اما راه رسیدن به کشف تجربی، هرچه باشد، نتیجه تجربی ما را غیرتجربی نمی‌کند. علم تجربی، بنا بر دیدگاه شهید صدر، در مرتبه بعد از استقرا قرار دارد و تغییر موضع شهید صدر به استقرا مربوط است، نه علم تجربی. بنابراین علم تجربی از هر شیوه‌ای که به دست آید، باز رأیی در باب قوانین عام جهان ندارد و از این رو نمی‌تواند منشأ جهان بینی باشد.

۲. چیستی علم تجربی از نگاه شهید صدر

در ابتدا باید ببینیم که معنای علم از نگاه شهید صدر چیست تا پس از آن معنای ترکیب وصفی علم تجربی از نگاه او روشن تر شود.

۲-۱. علم

علم معانی گوناگونی دارد که در کتاب‌های مربوط به معرفت‌شناسی می‌توان از آنها سراغ گرفت (از باب نمونه، ر.ک: سروش، ۱۳۵۷؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵). به نظر می‌رسد که دو معنا از معانی علم بیش از بقیه آنها مورد توجه شهید صدر بوده‌اند: الف) علم به معنای آگاهی یا معرفت (در مقابل جهل)؛ ب) مجموعه قضایای کلی درباره موضوعی واحد. در اینجا برای پرهیز از خلط مفهومی، می‌توان معنای اول را معرفت نامید. برای اثبات اینکه شهید صدر علم تجربی یا تجربه را هم به معنای اول و هم به معنای دوم به کار برده است، از سخنان او شواهدی می‌آوریم.

الف) علم به معنای معرفت: شهید صدر در اولین بند از *فلسفتنا* می‌نویسد:

ممکن نیست که شما اندیشه‌ای فلسفی یا علمی بیابید که در مقابل این مقیاس عام [عقل] سر تسلیم فرود نیاورده باشد، حتی تجربه که پیروان مکتب تجربی آن را مقیاس اول [فکر بشری] می‌دانند (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۳).

چنان‌که از این سخن شهید صدر پیداست، مراد او از تجربه معنای دوم علم نیست، بلکه مراد او در اینجا معرفت تجربی به عنوان یکی از مقیاس‌های اندیشه در کنار عقل است.

نکته‌ای که در اینجا می‌توان گفت این است که در سخنان شهید صدر، علم به معنای معرفت گاه به معنای تصور داده‌ها (همان، ص ۱۰۷)، گاه به معنای تصدیق مفاد قضیه‌ای جزئی (همان، ص ۱۲۱) و گاه به معنای تصدیق قانونی کلی (همان، ص ۹۸) است؛

ب) علم به معنای مجموعه قضایای کلی درباره موضوعی واحد: شهید صدر گاهی تجربه را به معنایی خاص‌تر از معنای پیش گفته به کار می‌برد و آن را درباره علم تجربی به معنای مجموعه قضایای... اطلاق می‌کند. این بدان

معناست که پس از جمع‌آوری قضایای تجربی کلی و دسته‌بندی آنها براساس موضوعات مختلفشان ما با علم تجربی یا علوم تجربی مواجه خواهیم بود. در آثار شهید صدر شواهد بسیاری می‌توان یافت که براساس آن شواهد او علم تجربی یا تجربه را در این معنا به کار برده است (همان، ص ۴۱۴).

مطلبی که در اینجا گفتنی است این است که معرفت تجربی به معنای اول آن با علم تجربی به معنای دوم آن ارتباط محکمی دارد؛ زیرا تجمیع و تدوین معارف تجربی است که به پیدایی علم تجربی به معنای دوم آن می‌انجامد. چنان‌که شهید صدر نیز به نحو ضمنی به آن اشاره کرده و می‌گوید: تمامی نظریات تجربی در علوم طبیعی متوقف بر تعدادی معرفت عقلی‌اند که به چنگ تجربه در نمی‌آیند (همان، ص ۹۸). این یعنی با جمع کردن نظریات تجربی (معارف تجربی) می‌توان به علم طبیعی رسید.

۲-۲. تعریف علم تجربی از نگاه شهید صدر

شهید صدر در تعریف علم تجربی آن را به دو اعتبار تعریف کرده است: به اعتبار موضوع و به اعتبار روش. حال می‌کشیم که تعریف وی از علم تجربی به هریک از این دو اعتبار را بیان کنیم:

الف) تعریف علم تجربی به اعتبار موضوع: شهید صدر در تعریف علم تجربی به اعتبار موضوع آن معتقد است که موضوع علم تجربی، همچون فلسفه، احکام وجود است، اما نه احکام بی‌قید و شرط، بلکه احکامی که در پرتو تجربه به دست می‌آیند. بنابراین تعریفی که شهید صدر در اینجا برای علم تجربی عرضه می‌کند، تعریف به اعتبار موضوع است (همان)؛

ب) تعریف علم تجربی به اعتبار روش: ما در یکی از عبارات شهید صدر، به تعریفی از تجربه برمی‌خوریم که با تعریف پیش‌گفته متفاوت است. او در جایی می‌نویسد: مراد از تجربه [این است]: دخالت عملی پژوهشگر (المستقری) در تعدیل سیر طبیعت، و به وجود آوردن پدیده طبیعی در حالات گوناگون به منظور کشف اسباب و ارتباطها (صدر، ۱۴۳۴ق - الف، ص ۲۵). ظاهر این تعریف با تعریف پیش‌گفته بسیار متفاوت است، ولی با تأمل می‌توان دریافت که شهید صدر در این تعریف، علم تجربی را از منظر دیگری مورد توجه قرار داده است. در این تعریف، شهید صدر از واژه پژوهشگر (المستقری) استفاده کرده است و به نقشی که او در فرایند تجربه دارد توجه کرده است. این یعنی او در این تعریف به «روش» نظر داشته است. پس این تعریف با تعریف پیش‌گفته، از «حیث اعتبار» متفاوت است.

اما نحوه دخالت پژوهشگر در آزمایش چگونه است؟ شهید صدر، در پاسخ به این سؤال از دو روشی که دانشمندان علوم طبیعی در کشف علت پدیده‌ها از آنها استفاده می‌کنند، یعنی اتفاق و اختلاف، یاد می‌کند (صدر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۰۲-۱۰۳). بر این اساس، دخالت پژوهشگر در آزمایش علمی به این نحو است که گاهی آنچه را علت می‌پندارد، می‌افزاید (اتفاق) و گاهی آن را حذف می‌کند (اختلاف) تا از این طریق رابطه آن با پدیده را به دست آورد.

۲-۳. غایت در علم تجربی

اما غایت در علم تجربی چیست؟ از تعریفی که شهید صدر از علم تجربی به اعتبار روش آن به دست می‌دهد، می‌توان دریافت که غایت در علم تجربی کشف علت پدیده‌های طبیعی است. در واقع کشف علت پدیده‌های طبیعی، غایت پژوهشگر در پرداختن به پژوهش تجربی است.

۲-۴. روش علم تجربی

آنچه در مبحث روش علم تجربی برای ما اهمیت دارد این است که چنان که گفتیم، شهید صدر روش علم تجربی از حیث شیوه استدلال را تلفیقی از استقرا و قیاس می‌داند و آن را از حیث ابزارش تجربی قلمداد می‌کند. بنابراین تحت دو عنوان جداگانه می‌توان آرای شهید صدر در باب روش را بررسی کرد:

(الف) روش علم تجربی به اعتبار شیوه استدلال؛

(ب) روش علم تجربی به اعتبار ابزار استدلال.

ما در این مبحث، به این دو عنوان در روش علم تجربی، خواهیم پرداخت:

(الف) روش علم تجربی به اعتبار شیوه استدلال: شیوه استدلال در علم تجربی چیست؟ او در *فلسفتنا* تلفیق استقرا و قیاس را راه تعمیم قوانین در علم تجربی می‌داند؛ اما بعدها، رأی خود را تغییر می‌دهد و نظریه جدیدی در باب معرفت را بنیان می‌نهد. نظریه او که «زایش ذاتی معرفت» نام دارد، فقط متکی بر استقراست که اساس تألیف کتاب *الأسس المنطقية للاستقرا* بوده است. او این نظریه را ابتدا درباره معرفت تجربی به کار می‌گیرد و سپس از آن درباره مسائل مابعدالطبیعی‌ای همچون اثبات صانع استفاده می‌کند (صدر، ۱۴۳۴ق - الف، ص ۵۰۲) و براساس آن، به اثبات آن مدعیات مابعدالطبیعی می‌پردازد؛

(ب) روش علم تجربی به اعتبار ابزار استدلال: چنان که گفتیم، از نگاه شهید صدر ابزار استدلال در علم تجربی، تجربی (الطريقة التجريبية) است. نیز گفتیم که مراد او از روش تجربی مبتنی بودن استدلال بر مشاهدات است. این بدان معناست که اگر تجربه نباشد، شرایط تطبیق داده‌ها بر قضایای پایه‌ای حاصل نمی‌شوند و استدلال تجربی سامان نمی‌یابد.

تا اینجا چستی جهان بینی و علم تجربی از نگاه شهید صدر روشن شد. حال، نوبت آن است که به بررسی ارتباط جهان بینی و علم تجربی از نگاه شهید صدر بپردازیم.

۳. بررسی ارتباط علم تجربی و جهان بینی از نگاه شهید صدر

در ابتدا باید ببینیم که مراد از واژه ارتباط در عبارت ارتباط علم تجربی و جهان بینی به طور کلی چیست تا سپس بررسی کنیم که شهید صدر درباره ارتباط علم تجربی و فلسفه چگونه می‌اندیشد.

۳-۱. بررسی مفهوم ارتباط

«ارتباط» از ریشه «ربط» به معنای گره زدن و محکم کردن است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۰۲). وقتی از گره زدن سخن می‌گوییم، ناگزیر با دو شیء روبه‌رویم. پیشتر، چستی علم تجربی و جهان‌بینی را بیان کردیم و نشان دادیم که آن دو ماهیتاً از یکدیگر متمایزند؛ چراکه هم از حیث موضوع و هم از حیث غایت با هم تفاوت دارند. هرچند که از حیث روش می‌توان اشتراکاتی بین آن دو یافت.

اما مراد از «ارتباط» در عبارت بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی چیست؟ مراد از ارتباط در اینجا تأثیر و تأثر است. به‌طور کلی تأثیر را می‌توان بر دو گونه دانست: ۱. تأثیر در اصل تکون؛ ۲. تأثیر پس از تکون. براساس این دو گونه تأثیر، می‌توان ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی را در دو مبحث بررسی کرد: ۱. بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی در اصل تکون یکدیگر؛ ۲. بررسی ارتباط علم تجربی و جهان‌بینی پس از تکون آن دو. حال، به سراغ بخش نخست این فصل می‌رویم.

۳-۲. تأثیر جهان‌بینی بر علم تجربی در اصل تکون

گفتیم که شهید صدر همه معارف بشری را بر قضایای پایه‌ای مبتنی می‌داند و آن قضایای پایه‌ای فلسفه یا جهان‌بینی نیستند. از نگاه شهید صدر، قضایای پایه‌ای قضایایی‌اند که از قلمرو علم و فلسفه بیرون‌اند و تا آنها نباشند، نه علمی خواهد بود و نه فلسفه‌ای. تا اینجا می‌توان نتیجه گرفت که میان فلسفه یا جهان‌بینی و علم تجربی در اصل تکون آن ارتباطی وجود ندارد.

با این حال، در *فلسفتنا* به جمله‌ای برمی‌خوریم که شهید صدر در آن، گویا، قضایای پایه‌ای را فلسفه دانسته است. او می‌نویسد: اصل علیت همان پایه‌ای است که همه کوشش‌های استدلالی بشر در تمام ساحت‌های تفکر انسانی بدان وابسته است (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۳۳۹)؛ اما بعداً می‌افزاید که اصل علیت یک نظریه علمی تجربی نیست، بلکه، درواقع فقط یک قانون فلسفی عقلی فراتجربی است (همان، ص ۳۴۱). شهید صدر در جمله اول معتقد است که اگر علیت نباشد، فلسفه‌ای هم نیست؛ اما در جمله دوم صریحاً معتقد است که اصل علیت قانونی فلسفی است. پیداست که رفع این تعارض ظاهری، می‌تواند در نتیجه‌گیری ما بسیار مؤثر باشد؛ زیرا اگر بپذیریم که شهید صدر قضایای پایه‌ای را فلسفه / جهان‌بینی می‌داند، می‌توان گفت که جهان‌بینی در اصل تکون علم تجربی مؤثر است.

در رفع این تعارض ظاهری می‌توان گفت که بر حسب تعریف فلسفه به اعتبار موضوعش، موضوع فلسفه وجود مطلق است. به این اعتبار، می‌توان گفت که در فلسفه قوانینی هستی‌شناختی وجود دارند که مطلق‌اند و در همه ساحت‌های هستی جاری‌اند. با دقت در قضایای پایه‌ای درمی‌یابیم که این قضایا نیز قضایایی هستی‌شناختی و مطلقند که با روش عقلی دریافته می‌شوند، لذا، می‌توان گفت که در زمره قوانین فلسفی‌اند.

اما آیا چنین قضایایی همانا جهان بینی اند؟ خیر! چنان که گفتیم، از نگاه شهید صدر جهان بینی غایت فلسفه است. این بدان معناست که پس از آنکه نظام فلسفی ما کامل شد، به مفهوم عامی از هستی و ادراک دست می یابیم که همان جهان بینی است؛ اما فلسفه در حیطه قضایای پایه ای هنوز به مجموعه ای کامل تبدیل نشده است. آری! این قضایا در تبدیل فلسفه به جهان بینی مؤثرند همچنان که در حصول قوانین عام تجربی برای علم تجربی مؤثرند. بدین ترتیب قضایای پایه ای را می توان قوانینی فرافلسفی دانست. بنابراین علم تجربی در مرحله تکون، به جهان بینی وابسته نیست.

۳-۳. تأثیر علم تجربی بر جهان بینی در اصل تکون آن

آیا علم تجربی در اصل تکون جهان بینی مؤثر است؟ گفتیم که علم تجربی از عرضه جهان بینی ناتوان است؛ اما شهید صدر علم تجربی را به دو معنا به کار برده است: ۱. معرفت تجربی؛ ۲. مجموعه قضایای کلی درباره موضوعی واحد.

علم تجربی به معنای نخست خودش متضمن سه معناست: ۱. تصور؛ ۲. تصدیق جزئی؛ ۳. تصدیق کلی. علم تجربی در مرحله تصدیق جزئی و کلی دارای حکم است و حکمش به وجود از آن حیث که تجربه پذیر است، مربوط است. از این رو علم تجربی بدین دو معنا در تکون جهان بینی که نگرشی عام به هستی است، مؤثر نیست. علم تجربی به معنای دوم آن که مجموعه قضایای... است، به تبع تصدیق های کلی پدید می آید و بنابراین در ناتوانی از عرضه جهان بینی با آنها مشترک است؛ اما علم تجربی به معنای تصور صرف چندان جایگاهی در آرای شهید صدر ندارد. آرای شهید صدر درباره علم تجربی، غالباً معطوف به سه معنای دیگر است. بنابراین پرداختن به این معنا، امری بی ثمر است.

همچنین گفتیم که شهید صدر در رأی نهایی خود درباره روش علم تجربی، استقرا را جایگزین قیاس می کند و حتی از استقرا در به دست آوردن نتایج مابعدالطبیعی نیز بهره می گیرد. آیا این تغییر موضع، به تغییر در نتیجه ما می انجامد؟ خیر! زیرا رأی نهایی شهید صدر به استقرا مربوط است که شیوه استدلال در علم تجربی است، نه خود علم تجربی. بنابراین تغییر رأی او به تغییر جایگاه و ویژگی های علم تجربی در ساحت اندیشه بشر نمی انجامد.

تا اینجا دریافتیم که علم تجربی مستقیماً به جهان بینی نمی انجامد؛ اما به طور غیرمستقیم یا به تعبیری، با واسطه می تواند بر تکون جهان بینی مؤثر افتد؛ از برخی سخنان شهید صدر می توان دریافت که علم تجربی فلسفه را در مقام گردآوری یا رویارویی با مسائل جدید یاری می دهد (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۱۲۰-۱۲۱). این بدان معناست که فلسفه در مقام گردآوری با علم تجربی در ارتباط است. حال که ارتباط فلسفه با علم تجربی برقرار شده است، می توان گفت که علم تجربی، فلسفه را در مقام گردآوری یاری می دهد و فلسفه نیز به جهان بینی می انجامد، پس جهان بینی با واسطه فلسفه از علم تجربی تأثیر می پذیرد.

۳-۴. تأثیر علم تجربی و جهان‌بینی پس از تکون آن

در آغاز باید پژوهش علمی را به دو مقام تقسیم کرد تا در پرتو آن بتوان تأثیر متقابل علم تجربی و جهان‌بینی بر یکدیگر پس از تکونشان را بررسی کرد؛ اما آن دو مقام عبارت‌اند از: ۱. مقام گردآوری (Context of Discovery)؛ ۲. مقام داوری (Context of Justification). به‌طور کلی، هر پژوهشگری در مقام پژوهش دو مرحله را پیش‌رو دارد: ۱. مرحله رویارویی با مسئله؛ ۲. مرحله پاسخ به مسئله. مرحله رویارویی با مسئله به طرق مختلفی انجام می‌شود و نمی‌توان آن را به تبع تمایز علوم مرزبندی کرد. پژوهشگر گاهی ممکن است در رؤیا با مسئله‌ای مواجه شود، گاهی ممکن است مسئله را در پرواز یک کبوتر ببیند و... ما از مرحله رویارویی با مسئله به مرحله گردآوری تعبیر می‌کنیم.

مرحله دوم از پژوهش علمی مرحله پاسخ به مسئله است که می‌توان آن را مقام داوری نامید. گویا مقام داوری، به روش استدلال مربوط است؛ یعنی، هر پژوهشگری به تناسب روشی که برمی‌گزیند، مسئله‌اش را تحلیل می‌کند و بدان پاسخ می‌دهد.

حال می‌توان تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر را به چهار مقام تقسیم کرد:

۱. تأثیر علم تجربی بر جهان‌بینی در مقام گردآوری؛

۲. تأثیر علم تجربی بر جهان‌بینی در مقام داوری؛

۳. تأثیر جهان‌بینی بر علم تجربی در مقام گردآوری؛

۴. تأثیر جهان‌بینی بر علم تجربی در مقام داوری.

حال باید هریک از این اقسام چهارگانه را از نگاه شهید صدر بررسی کنیم:

۳-۵. تأثیر علم تجربی بر جهان‌بینی در مقام گردآوری

آیا اصلاً جهان‌بینی می‌تواند مقام گردآوری داشته باشد؟ براساس آنچه پیش از این درباره چیستی جهان‌بینی گفتیم، می‌توان گفت که مقام گردآوری درباره جهان‌بینی بی‌معناست؛ چراکه جهان‌بینی غایت فلسفه است. این بدان معناست که فلسفه، پس از گذر کردن از رویارویی با مسائل گوناگون و تبیین و حل آنها، به نظامی منسجم در باب هستی و ادراک می‌رسد که شهید صدر آن را جهان‌بینی (المفهوم الأساسی للعالم) می‌نامد. پس سخن گفتن از تأثیر علم تجربی بر جهان‌بینی در مقام گردآوری بی‌وجه است.

۳-۶. تأثیر علم تجربی بر جهان‌بینی در مقام داوری

آیا اصلاً جهان‌بینی می‌تواند مقام داوری داشته باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت که چون جهان‌بینی غایت فلسفه است، هنگامی که پژوهشگر به جهان‌بینی مقبولش می‌رسد مرحله پاسخ به مسائل را پشت سر گذاشته است. بدین ترتیب می‌توان گفت که درباره جهان‌بینی، سخن گفتن از مقام داوری نیز بی‌وجه است.

۳-۷. تأثیر جهان بینی بر علم تجربی در مقام گردآوری

آیا جهان بینی بر علم تجربی در مقام گردآوری تأثیر می‌نهد؟ در آثار شهید صدر، پاسخ روشنی به این پرسش داده نشده است، بلکه آنچه شهید صدر در باب تأثیر فلسفه بر علم تجربی گفته است، غالباً ناظر به مقام داوری است که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

۳-۸. تأثیر جهان بینی بر علم تجربی در مقام داوری

آیا جهان بینی بر علم تجربی در مقام داوری تأثیرگذار است؟ آنچه از سخنان شهید صدر برمی‌آید این است که قضایای پایه‌ای در مقام داوری در علوم تجربی مؤثرند؛ اما آیا قضایای پایه‌ای جهان بینی اند؟ خیر! قضایای پایه‌ای را به اعتبار موضوعشان می‌توان فلسفی دانست اما آیا فلسفه در ساحت قضایای پایه‌ای همان جهان بینی است؟ خیر! زیرا فلسفه در ساحت قضایای پایه‌ای به غایت فلسفه مربوط نیست. از همین رو، نمی‌توان گفت که به تبع تأثیر فلسفه بر داوری در علوم تجربی، جهان بینی نیز بر علوم تجربی در مقام داوری تأثیرگذار است.

شهید صدر فقط در یک موضع به این اشاره می‌کند که جهان بینی الهی عزم این ندارد که قاعده علیت در جهان طبیعی را کنار بگذارد. او این را اتهام برخی نویسندگان به جهان بینی الهی می‌داند (صدر، ۱۴۳۶ق، ص ۲۳۳). وی تصریح می‌کند که یگانه تأثیری که جهان بینی الهی دارد این است که دانشمندان تجربی را متوجه علتی فراتر از جهان ماده می‌کند (همان، ص ۲۳۳-۲۳۴).

اما آیا جهان بینی در مقام داوری نیز در علم تجربی مؤثر است؟ خیر! زیرا چنان که شهید صدر درباره جهان بینی الهی معتقد است، جهان بینی در مقام داوری در علم تجربی تأثیری ندارد و به نظر نمی‌رسد که جهان بینی الهی که مورد تأکید شهید صدر است، ویژگی‌ای داشته باشد و لذا، ویژگی عدم تأثیر بر مقام داوری در علم تجربی را می‌توان به همه جهان بینی‌ها تعمیم داد.

نتیجه‌گیری

ما در این نوشتار چگونگی تأثیر متقابل علم تجربی و جهان بینی در دو مرحله اصل تکون آن دو و پس از تکون آن دو را بررسی کردیم. در مرحله اصل تکون دریافتیم که جهان بینی بر تکون علم تجربی تأثیری ندارد؛ اما علم تجربی نیز همچون جهان بینی، مستقیماً به تکون جهان بینی نمی‌انجامد، ولی به طور غیرمستقیم می‌توان علم تجربی را بر تکون جهان بینی مؤثر دانست. در مرحله بعد دریافتیم که در دو مقام گردآوری و داوری، علم تجربی بر جهان بینی تأثیری ندارد و جهان بینی نیز بر علم تجربی در مقام داوری مؤثر نیست؛ اما درباره تأثیر جهان بینی بر علم تجربی در مقام گردآوری شهید صدر سخن روشنی ندارد. آری، جهان بینی می‌تواند دایره نگاه دانشمند علم تجربی را وسعت بخشد. بنابراین از نگاه شهید صدر، یگانه ارتباطی که بین علم تجربی و جهان بینی می‌تواند قائل شد، تأثیری است که علم تجربی با واسطه فلسفه بر جهان بینی می‌گذارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۳۶۸، *مکاتبه ابن سینا و ابوسعید ابوالخیر*، تهران، سخن.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۶۴، *الشفاء (المنطق)*، راجعه و قدم له ابراهیم مذكور، تحقیق سعید زاید، قاهره، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميریه.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، بی تا، *لسان العرب*، بی جا، بی نا.
- بغدادی، ابوالبركات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمه*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۵، *هم اندیشی معرفت شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۶۲، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۴ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، قطب الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسیة*، حاشیه سید شریف جرجانی، قم، بیدار.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، بی تا، *مفردات الفاظ القرآن*، بی جا، بی نا.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۷، *علم چیست، فلسفه چیست*، تهران، حکمت.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سید محمدباقر، ۱۳۶۲، *فلسفه ما*، ترجمه سید حسن حسینی، قم، بدر.
- _____، ۱۳۷۹، *رسالتنا*، قم، دار الصدر.
- _____، ۱۴۳۱ق، *اقتصادنا*، قم، دار الصدر.
- _____، ۱۴۳۴ق - الف، *الأسس المنطقية للاستقراء*، قم، دار الصدر.
- _____، ۱۴۳۴ق - ب، *الفتاوی الواضحه*، قم، دار الصدر.
- _____، ۱۴۳۶ق، *فلسفتنا*، قم، دار الصدر.
- _____، ۱۳۹۳، *فلسفه ما*، ترجمه ابوالقاسم حسینی ژرفا، قم، الصدر.
- طوسی، نصیر الدین، ۱۳۲۶، *أساس الإقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات الفارابی*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۳، *المنطق*، قم، اسماعیلیان.